

アメリカのアジア神学と日系神学（上）

—オリエンタリズムからポストコロニアルへ—

栗 林 輝 夫

はじめに・北米アジア神学の二つの流れ

エディンバラ大学の宣教学教授ウォールズは、現代のグローバル世界において、キリスト教神学はいっそう多元化の度合いを深めていること、そして従来ほとんど関心をもたれなかったアジア、アフリカなど、非欧米圏の神学に関心が拡大したことの二点をあげ、次のように述べている。

今日、キリスト教における際立った特徴とは、歴史上に前例をみないほど、教会が多様な言語、民族、集団によって組織されるようになったことである。そうした現実の中で教会の神学は多彩な出発点と経験の省察を含むようになった。すなわち、キリスト教の神学研究はキリスト教人口の多数を占めるアフリカ、アジア、ラテンアメリカ、太平洋諸島といったそれぞれの場において営まれる必要が生じたのである¹。

ここに指摘されているのは世界のキリスト教の趨勢だが、その事情は複合民族国家アメリカにも妥当する。つまり、数えきれないエスニック集団を抱えるアメリカでも、キリスト教はプロテスタント、カトリックの別なく、諸集団の背丈にあわせた神学を模索するようになったのである。

1 Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), p. 47.

アメリカ合衆国で営まれるアジア神学は大きく二つの範疇に分類される。ひとつは、アメリカに滞在し活動するアジア出身の神学者が提唱する、東洋文化を織り合わせた「アジア神学」^{エイジアン・セオロジー}の営みであり²、もうひとつは 80 年代に誕生して現在にいたる、アジア系コミュニティから発信されるようになった比較的若い世代の「アジア系アメリカ神学」^{エイジアン・アメリカン・セオロジー}である³。

まず前者、アジア神学のパイオニアを概観してみよう。宋泉盛、小山晃祐、ジュン・ユン・リーなど、パイオニア世代の多くは第二次世界大戦前にアジア各国に生まれ、戦後になってからアメリカに留学して、その後さまざまなキャリアを経た後、主に東部や西部の進歩的でリベラルな神学校、大学神学部に職を得て研究と講義に従事する経歴の持ち主であった。ことさら「進歩的でリベラル」な教育機関で教鞭をとる、と書いたのには理由がある。それは、たとえアジアから留学生を大勢招き入れた実績があっても、保守的キリスト教の神学校は、自教派の教理学や宣教学には熱心でも、「アジア神学」という範疇には否定的で⁴、北アメリカのアジア系教会も、福音派系であれば、アジアの文化

2 アメリカのアジア神学者の言説を取り上げた著作としては、森本あんり『アジア神学講義——グローバル化するコンテクストの神学』（創文社、2004 年）がある。これは本稿でも取り上げる宋、小山、ジュン・ユン・リー、アンドリュウ・パクの 4 人の神学概要を述べたもので、著者がアメリカの神学校で、アメリカ人学生ないし留学生を対象にした講義である。組上にあがった神学者は、教理解釈にしても、聖書注釈の方法にしても、いずれもがアジアの文化と宗教性を意識的に取りこむことを梃子に神学を試みた人々で、この点は森本の意欲は評価できる。ただし同著者による「アジア神学」が曖昧なカテゴリーなことは随所で指摘されてきた（たとえば宮本憲、<http://subsite.icu.ac.jp/people/morimoto/Texts/Miyamoto.pdf>）。その理由は、上記 4 人がいずれもアジアを離れてアメリカで生活し、その神学もアメリカ人の読者層に向けて主に書かれていることから、神学の「アジア性」に疑問が起こるからである。たとえば、ヨーロッパ圏でアジア神学者と言えば、多くはシリア、イラン、イラク、レバノンから移住して欧州の大学、研究機関で教鞭をとる研究者だし、東アジアの神学者で著名なのは小山ではなく八木誠一、アンドリュウ・パクではなくソンウォン・パクなど、ドイツやスイスに留学してドイツ語などで著作を発表してきた人々である [Arévalo, Catalino G., *Den Glauben Neu Verstehen: Beiträge zu einer Asiatischen Theologie* (Freiburg im Breisgau; Basel: Herder Verlag, 1981) を参照せよ]。本稿で論じるのはアジアのアジア神学でも、欧州のアジア神学でもなく、「アメリカの」アジア出身の神学者と、アジア系アメリカ市民の間から誕生した神学の概説である。

3 Miguel A. De La Torre, ed., *Handbook of U. S. Theologies of Liberation* (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2004) p. 179.

4 保守的キリスト教は「アジア神学」の試みをどう見ているか。福音派神学で意味さ

や経験を取り立てて神学的に論じることなど埒外だったからである⁵。

アメリカに東洋への強い関心が起こり、アジア人神学者の言説が注目され始めたのは 1970 年代初頭のことである。無論、それ以前にもアジアで営まれる神学の紹介や教会動向に対する関心は皆無ではなく、たとえば北森嘉蔵の『神の痛みの神学』がマイケルソンを通して紹介されたり⁶、インドの著名な神学者 M. M. トーマスのエキュメニカルな活躍がなにかと注目を浴びたことはあったが、そうした関心はアメリカ神学界全体からすれば、ごく一部の学者や宣教師に限られていた。ところが 60 年代末から 70 年代初めにかけて、福音のコンテクチュアライゼーション「文脈化」が世界教会協議会（WCC）で論議を呼び、キリスト教の非キリスト教圏への定着を主眼にした従来の「土着化」論の枠を超えてコンテクスト化が叫ばれ、第三世界のキリスト教言説そのものに目が注がれるようになった。こうして 70 年代から在米アジア人神学者の活躍が始まった。その代表格が本稿で取り上げる小山晃祐であり、宋泉盛であった。二人は奇しくも、1929 年の同年に生まれ、第二次大戦後の 50 年代から 60 年代初頭にかけてアメリカで神学教育を受けた戦後の留学世代である。

もちろん、小山と宋以外にもアメリカで活躍するアジア系神学者は多い⁷。とりわけアジア神学の第二世代の活躍はめざましく、アフガニスタンやイン

れるのは主として次の 4 つのタイプである。第一は「折衷神学」(syncretistic theology)、第二に「調停神学」(accommodation theology)、第三に「状況神学」(situational theology)、そして最後にアジア的な「聖書神学」(biblical theology)である。このうちで 70 年代から 80 年代にかけてアメリカで最も活躍が目立ったのは主として調停タイプの神学で、アジア文化の文脈に多大な関心を払ったキリスト教神学であった。調停型の神学は非キリスト教圏の異なる文化、習慣、習俗、宗教などを重要に考えて、それとキリスト教の接木を試みるもので、とりわけ仏教文化圏において試みられた神学言説であるという。See Walter A. Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology* (Baker Publishing Company, 2001).

5 最近では福音派神学校のフラーでも、アジア系アメリカ神学のシンポジウムが開催されるまでになった。Young Lee Hertig, “Report on the Asian American Symposium at Fuller Seminary” November, 2009: <http://isaacblog.wordpress.com/2009/11/23/report-on-the-asian-american-symposium-at-fuller-seminary-young-lee-hertig/>

6 See Carl Michalson, *Japanese Contribution to Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1960).

7 Anselm Kyongsuk Min, “Asian Theologians,” in Donald W. Muster and Joseph L. Price eds., *A New Handbook of Christian Theologians* (Abingdon Press, 1996) pp. 22–48.

ド、パキスタンといった西アジア出身の学者もいれば、東南アジアのラオス、カンボジア、ヴェトナム出の神学者もいる。ドルー大学神学部でエキュメニカル神学を講じるインド人神学者ウェスレー・アリアラジャはスイス・ジュネーヴの世界キリスト教協議会の宗教間対話部門を担当した後、アメリカに渡ってヒンドゥー教とキリスト教のエキュメニカル神学を講じる専門家だし、アトランタのエモリー大学には同じインド出身で宗教哲学や宣教学を論じるトマス・サンガラがいる。ナムスン・カンテキサスキリスト教大学でポストコロニアル神学とフェミニズムを教える若手の韓国生まれの神学者だし、2007年、アジアの宗教をカトリック神学に不用意に導入したとの嫌疑で、アメリカ司教会議とローマの教理庁から審問されたピーター・ファンは、ジョージタウン大学で教鞭をとるヴェトナム人である⁸。また第二世代のなかで、過去20年ほどの間にめざましい活躍をしてきたのがアジア系女性神学者で、彼女たちはアジアの女性神話や象徴、歴史を神学上に加えることで特異な貢献を果たしてきた。とりわけ著名なのは韓国出身で現在、ニューヨークのユニオン神学校で教鞭をとるチョン・ヒョンギョンで⁹、彼女は1991年、オーストラリアのキャンベラで開催されたWCC総会で、韓国の「恨」を用いて開会礼拝を主宰したことで一躍脚光を浴びた。この開会礼拝は韓国の巫女に扮したチョンが、恨を抱いた多くの霊（朝鮮の従軍慰安婦、広島・長崎の被爆者、南京虐殺の被害者、強制収容所のユダヤ人など）を幽冥界から招き、その恨を晴らす儀礼を含んだことから、これはもはやキリスト教ではない、との反発を参加者の一部に巻き起こした。いずれにしても、チョンは韓国、中国、日本、ヴェトナム、シンガ

8 “Why is Fr. Peter Phan under investigation?” *National Catholic Reporter*, September 14, 2007. ファンは宗教対話にも熱心な、日本にもよく知られた神学者のひとりである。ピーター・C・ファン「神の国——アジアにとって神学的シンボルか？」上智大学神学会『神学ダイジェスト』第86号（1999年）6-25、「解放の神学の方法」第91号（2001年）などを参照のこと。

9 チョンの代表作は『再び太陽となるために——アジアの女性たちの神学』山下慶親、三鼓秋子訳、日本キリスト教団出版局、2008年である[Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Orbis Books, 1991)]。大体が欧米で高い評価を得ると、出身の国でも高く評価されるのが常だが、チョンの場合は、保守的なキリスト教の強い韓国での評判は芳しくないようだ。

ポールなど、東アジアや東南アジアに流布する観音信仰の「慈悲」に母性的神性の重要な要因を認め、それをキリスト教フェミニズムに繋げようと今日も努めている。

こうした神学者を一人ひとり概観するのは容易ではないし、そもそも筆者の手にあまる。そこで本稿では東アジア出身の神学者から小山と宋の二人を選び、その延長上に韓国の民衆神学を加えて限定的に論じることにする。そして次回に、アメリカのアジア系コミュニティの中から誕生した「アジア系アメリカ神学」を取り上げて、その言説の今を紹介する。そもそも合衆国のアジア人コミュニティは実に多彩で、パレスチナやイスラエル、パキスタン、インド、インドネシア、ヴェトナムからの移民もアジア系だし、トンガ、サモアなどの太平洋諸島からの移住者もいれば、日本、韓国、中国系もいて、それらのエスニック神学を網羅するのは不可能に近い。そこで本稿と同様、東アジア系、特に日系アメリカ市民のキリスト教神学に注目してその動向を次回に述べることにしたい。

小山晃佑による東洋の文化神学

ニューヨークのマンハッタンを南北に走る地下鉄線 IRT を 116 丁目で降りると、コロンビア大学の正門前に出る。そこから北に向かってバーナード大学沿いの道をしばらく行くと、前方左手に石灰岩作りの塔を構えた堂々たるイギリス・ゴシック様式の建物が姿を現わす。ユニオン神学校である。1836 年、長老派教会によって設立されたユニオンの歴史は、アメリカの自由主義キリスト教の歴史そのものである。教授陣は豪華で、古い世代だけでも思いつくままに名をあげれば、教会史家アーサー・マギファート、聖書学者ジェームズ・モファット、リヴァーサイド教会牧師ハリー・エマーソン・フォスディック、社会福音のウォルター・ラウシェンブッシュ、キリスト教社会倫理学のラインホルド・ニーバー、組織神学のパウル・ティリッヒ、ジョン・マッコリーなど、実に数多くの著名人がここで教鞭をとった。隣接のコロンビア大学が神

学部をもたないことから、コロンビアの学部卒業者が多いが、それだけでなく、全米トップの成績優秀者が選りすぐられ、自由闊達な学風を慕って世界各国から多くの留学生がやってきた。ボンヘッファーは留学先として迷わずここを選んだし、日本からも戦前では井深梶之助、左近義弼、有賀鐵太郎（「変わり種」では、日本生産性本部会長で経済同友会代表幹事だった郷司浩平、NHK ラジオ「英語会話」講師の松本亨など）、戦後も中沢洽樹、阿部志郎、野呂芳男、大木英夫、木田献一、清重尚弘など、数多くの俊才がその門を叩いた。まさにユニオンはアメリカの名門中の名門だった。

小山がそんな殿堂に赴任してきたのは1980年のことである。それまでも小山はエキキュメニカルな国際会議で名の知れた一人だったが、アメリカではほぼ無名で、『水牛の神学』の著者としてわずかに認知されるだけだった¹⁰。しかし、この独自の存在感あるユニオンに赴任したことは、小山の前途に大きく門を開いた。すでにリベラル衰退の兆しが大だったとはいえ、当時のユニオンはまだまだ元気で¹¹、黒人神学の第一人者ジェームズ・コーン、フェミニストでドイツ人神学者のドロテー・ゼレ、新進気鋭のコーネル・ウェストラが壮んに気を吐いていた。小山はそんな強烈な個性をもった教師陣に取り囲まれて、ロックフェラー財団が寄付したエキキュメニカル神学講座の正教授として第一歩を踏み出した。そしてその後小山の活躍は目を見張るばかりで、次々と読者を魅了する神学書を刊行することになる。

小山は、東京神学専門学校（現在の東京神学大学）で神学の手ほどきを受けた後、アメリカに渡り、ドルー大学、プリンストン神学校に学んで博士号を取得、新妻ルイスを伴って日本基督教団の海外派遣宣教師としてタイのチェンマ

10 Kosuke Koyama, *Water Buffalo Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books and SCM Press, 1974) 『水牛の神学』がアメリカで発刊されたのは1974年のことである。以来、この著作は小山の最も知られた作品となり、1999年には25周年記念改訂版が出版されたが、邦訳はされないままに終わった。

11 80年代以降、ユニオンはリベラル退潮の煽りを受けて衰退の一途をたどった。古屋安雄『キリスト教国アメリカ再訪』新教出版社、2005年、大林浩「ニューヨークのキリスト教」『CISMOR VOICE』Vol. 3、同志社大学一神教学際研究センター、2005年、8ページなどを見よ。

イ神学校やシンガポールの東南アジア神学大学院などで経歴を重ねた。小山の神学の素地は、この宣教師として東南アジアに出向き、そこで多彩な文化と宗教に接したときに培われた。彼は聖書の身近な解釈や随想といった形式を駆使して文化縦断的な神学を試み、暗喩、連想をふんだんに散りばめる独自のスタイルで、アジアの文脈化神学の先駆者となったのである。

小山の著作は、欧米の神学書に慣れた日本の読者にはあまり評判はよくない¹²。ヨーロッパ神学の基準からすれば、小山の言葉や連想はあまりに飛躍的で、論理を追おうとすると無理があつて、神学の体裁に当てはまらない。言い換えれば、小山は西洋のロゴス中心の、まず概念を定義し綿密に推論を重ねていくという学術流儀に合わない、ということである。しかし小山は、アジア人にとって宗教は、市井人の日常に語りかけうる場合にのみ妥当し、キリスト教はアジアの文化を重く受け止めたときにだけ可能になると論じてはばからない。アジア神学は欧米神学の模倣であつてはならず、東洋文化に根を張る諸宗教、東アジアであれば仏教や儒教文化の学びを通して始まる。神学者は少なくともそれらに聞く耳をもたねばならない。神学という学問は文化のなかに受肉するからアジアにおいては「塩胡椒」をしないまま、「生のキリスト」を味えと言われても無理がある。しかし、だからといって、アジア風味の塩胡椒がきついと、これも問題が生じる。キリストという素材が台無しになるからで、どんな塩と胡椒をどれほどふり掛けるかを慎重に考慮しなければならない。神学は神の言葉と文化とのダイナミックな弁証法であつて「独自の味付け」が欠かせない。

小山によれば、神学の「文脈化」は「土着化」以上のことがらで、土着化神学は福音をアジアに根付せようとする熱心のあまり、地域文化に呑みこまれて根を腐らせてしまう場合がある。しかし文脈化の神学は、アジアの「文脈内にありながら、それを超えて神学する」。正しく文脈化が行われたときには、キリストの福音は地域の文化に充分に根を下ろすと共に、それに呑みこ

12 日本語で出されたのは『しばしばあなたをすてたけれども』（同信社、1984年）『時速五キロの神』（同信社、1982年）、『愛に裏口はありません』（同信社、1984年）の小作品と、『裂かれた神の姿』岩橋常久訳（日本基督教団出版局、1996年）など数点のみである。

まれず、批判的、預言者的になる。土着化は地域の現実を批判せずに、そのままに融和していくが、正しい文脈化はキリストの十字架を忘れない。神は十字架を通して人類の歴史に参与された。それと同じようにキリスト教神学は、アジア人の文脈のなかに十字架を見出し、十字架が表象する希望に参与するものでなければならない。

こうして小山は、福音が真にアジア的となるためには、神学は東洋人の「心」と「肝臓」の深い場において、イエスの十字架を担う覚悟をもたねばならないと勧告する。神学は「十字架の神学」になったとき、初めてアジアに根を下ろす。イザヤ書五十三章の「主の僕」に倣って、アジア人の苦しみを悶え、十字架にかけられたキリストと共に歩むとき、神学は真にアジアの神学になる。ヨーロッパ流の、新プラトン主義のキリスト教概念を儒教や仏教、ヒンズー教の用語でもって置き変えたからといって、それで「中国の神学」ができるわけではなく、もしそれですむなら、文脈化も土着化もいかに容易いことか。だが実際にことはそんな簡単ではなく、「十字架に架けられた中国民衆の心で神学を営むときに」、神学は真に中国の神学となる¹³。

以上の端々からも解るように、小山の神学は伝統的な「十字架の神学」であって、その意味では実に正統的で、それほど違和感がない。むしろ、小山がアメリカで聴衆を惹き付けてやまないのは、それを説明するときのユニークな発想と比喩、物語を駆使した弁証である。たとえば、小山は十字架には「ランチボックスと違って手揚げがない」と意表を突く¹⁴。デリカテッセンの店員にサンドウィッチを頼めば、取手がついた紙箱に詰めて渡してくれる。ところが、十字架は人の手で簡単に持ち運びもできなければ、統制されもしない。十字架の心とは、十字架に架けられたイエス・キリストに烈しく揺り動かされた心のことである。十字架の心は人間が自身で操作したり統制したりできないから、十字軍のように自己の利益を計って他者を征服する攻撃的な心のことでは

13 Koyama, *Water Buffalo Theology*, p. 24.

14 See Kosuke Koyama, *No Handle on the Cross: An Asian Meditation on the Crucified Mind*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1977).

ない。キリストを信じるとは、十字架に架けられたキリストの心を心として、他者に仕えることである。とすれば、十字軍の聖戦は最も非キリスト的な行いであり、キリスト教徒はイスラム教を始め、他宗教を劣ると見下したり、キリスト教のほうが優っていると奢ったりしてはならない。宗教を格付けする客観的基準はない。いや、それどころか、キリストの「完^{ファイナリティ}全」は、人々から侮られたときに顕われ、キリスト者の完全は優越や栄光ではなく、十字架に架けられた者に根拠^{プレゼンス}があって、神の「現前」はキリスト教以外にも、法然や親鸞が説いた共感や仏陀の慈悲のなかにも目撃される。

「ところが」と小山は言葉を継ぎ、アジアのキリスト教はこれまで、地域の宗教文化に注意を向けることをほとんどしなかったと批判する。それは、宣教師が説くキリスト教によって、自分の文化と共同体から離脱するよう教え込まれたからで、アジアのキリスト教徒は自国の中で、まるで余所者のように振舞うことを強要された。キリスト教徒になって教会に連なることは、東洋文化から離れて、西洋風の精神と生活習慣を身に纏うこととほぼ同義的だったし、宣教開始以来、牧師や神学者も欧米宣教師に「教師コンプレックス」を植え付けられ、欧米神学をなぞることが正しい信仰の在り方だと考えて、アジアから学ぶ努力を怠ってきた。だが、それでは最早やっていけない。真に福音が根を下ろすためには、東洋のキリスト教は東洋人の物語に率直に耳を傾けねばならない。

アジアの文化を身に纏わないキリスト教は観念的ドケティズムであって、神の愛が普遍的であることを無視して、唯我独尊の勝利主義となり、アジア社会に福音を根付かせる力を失わせる。いや、実のところ、仏教徒が渴望する「現世からの解脱」を、誰にもまして熱心に成就したのはキリスト教ではなかったか。アジアのキリスト教はこの世の問題に触れず、教会内で自己満足したまま外を眺め続けてきた。この数世紀間というものの、アジアのキリスト教指導者は、すぐ傍に生きる同輩の声に耳を貸そうとせず、遠くにいる西洋の神学者、司教や牧師、伝道募金局の担当者の声だけを熱心に聞き取ろうとしてきた。それでは福音は少しも東洋世界に受肉しない。「十字架に架けられたキリストを、十

字架に釘付けにされたキリストと取り違えたこと、それが今日もアジアにおける最大の宣教活動の欠陥である」と、小山は論じたのである¹⁵。

「東洋」と「西洋」を正す十字架

小山の最も良く知られた象徴化のひとつに、「富士山」と「シナイ山」との対比がある¹⁶。日本の霊峰富士は東洋人の心を象徴する。富士山は、モーセが神と契約を交わした聖なるシナイ山とは精神において対照的である。なだらかに聳える富士山は、現実を自然の延長として見るよう、われわれの心に迫り、あらゆる自然の出来事を「連続と調和」でもって説明する。東洋の心とは自然をあるがままに受け入れて成長する類の心であって、救済もこの「天と地」、自然の内からもたらされる。他方、荒涼とした砂漠の中のシナイ山はどうか。シナイ山の思想は自然の内に救済を見出さず、出来事を歴史終末的な視点から考える。神と人間の間には深い断続があつて、救済は自然の内からではなく、世を越えた彼方、天と地の「創造者」からやってくる。富士が不連続よりも連続を、時間よりも空間を、歴史終末論よりもコスモロジーを、厳しさよりも自然の美や暖かさを志向するのに対して、シナイ山はそのまったく逆を行く。二つの山は完全に対極的である。

では何をどうすればいいのか。アジアの文化に聖書の福音をどう繋げばいいのか。小山はここでも「十字架の神学」によって両者の統合を試みる。シナイ山であろうと、富士山であろうと、そのどちらも限界をもつ。富士山のコスモロジーは、歴史的視点を人間に備えることができず、一切を既成制度、国家や皇帝に隷属させて国家主義のイデオロギーと皇帝崇拜を育てあげる。他方、シナイ山の歴史終末的な世界観は、神を独り占めにして自己崇拜に陥り、他者を征服して自分のみを誇りがちになる。第二次大戦において、コスモロジカルな

15 Koyama, *No Handle on the Cross*, p. 109.

16 See Kosuke Koyama, *Mount Fuji and Mount Sinai: A Critique of Idols* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984).

神道国家の日本と、歴史終末的なキリスト教国家ドイツは、考え方では対極的でありながら、奇しくも同じ側に立ったが、それは両者ともに、富士山とシナイ山がもつ限界を克服できず、真の神と偽りの神との区別に失敗したからである。真の神と偽りの神々を区別する規範は十字架である。コスモロジー的なものの見方は、人間をありのままに抱擁して悔い改めを求めず、他方、終末論的なものの見方は抱擁せずに、人をきびしく断罪する。だが十字架は終末論的でありながら同時に愛の抱擁性をもっている。こうして小山は、富士山とシナイ山という二つの東西価値を対比し、十字架に架けられたキリストを中央に置いて、それこそが両者の偶像性を暴いて審判する規範なのだと結語する。

と、要約すれば以上の内容になるのだが、なかなかどうして小山の筆運びは一直線にはすすまない。論理を厳密に積み重ねて推論していくのではないから、欧米神学に馴れた者は小山の筆の運びに常に不満をもつ。小山の著書はどの一つを取ってみても主題の一貫性を欠いて、何を言いたいのかさっぱり解からない。たしかに『水牛の神学』も『富士山とシナイ山』も文化評論としては面白いが、だからどうだというのか。どれもこれも思いつきといった内容で、随想の寄せ集めではないかというわけだ。

しかし小山はそれに反駁しない。いや次に論じる宋の場合もそうだが、小山はそうした直感的な語り口のスタイルに意識的に拘った。もちろん論理を敷き詰め、分析を積み重ねていく場合もないわけではないが、問いを幾重にも重ねて自らは結論を出さずに、読者に考えさせるところに小山独自の修辞法がある。物語に限らず場合によっては、詩、歌、俳句、さらには自分が描いた人物や風景のスケッチを挟んで自由に連想させるのが小山の手法である。つまり、特定の命題を掲げて論理のかぎりを尽くして読者を説得していくのとは違った遣り方で、読者はしばしば、説教や講話を聴いているかのような印象を受け、語り口は洒脱で軽妙で情熱的で、注意深く論理を積み重ねていく神学議論とはまったく違うのである。

小山は生涯、そうした手法にこだわり続け、1996年にユニオン神学校を定年退職した後も著作や講演活動に専念して論文、随筆の多くをものにしたが、

基本的な神学スタイルは変わらなかった¹⁷。2009年3月末、小山がマサチューセッツ州スプリングフィールドの病院で79歳で亡くなったとき、ニューヨーク・タイムズ紙は「キリスト教のヴィジョンをアジアの伝統に繋いだ国際的神学者」と報じて、その死を悼み、ユニオン神学校で長らく教鞭をとった小山は「キリストの教えを、福音的本質を損なうことなく、アジア文化に意味あるものとする努力をした」と賛辞を送り、とりわけ『水牛の神学』は「アジアの農村の只中で真摯に神学する最初の試みのひとつだった」とのユニオン神学校元学長D・シュライヴァーのコメントを添えて生涯を顕彰したのである¹⁸。

東洋文化で神学を修正する宋泉盛

この小山と同じく、アメリカでアジア神学のパイオニアとして知られるのは「ストーリー・セオロジー物語の神学」の提唱者、台湾出身の宋泉盛（ソン・チョアンセン）である。1985年以来、カリフォルニア・バークレーの神学大学院連合（GTU）や太平洋神学校（PSR）でアジア神学を講じてきた宋は、日本文化にも精通した知日派で、同志社大学で客員教授を務めたり、講演のためにしばしば来日したりしたことからファンが多い。

1929年、日本植民地下の台湾・台南市に生まれた宋は、台湾大学で哲学を学んだ後、イギリスのエディンバラ大学で神学修士、アメリカのユニオン神学校で博士号を取得した。台湾に帰国後、神学教育に従事して台南神学院院长を務めたが、人権絡みの問題で国民党政権の不興を買ったことから、1971年に渡米。その後プリンストンを始め、アメリカ各地の大学や神学校で教鞭を取ったほか、アジアの神学機関やジュネーヴの世界キリスト教協議会の信仰職制部

17 小山の遺作は日本で出版された『神学と暴力——非暴力的愛の神学をめざして』（教文館、2009年）である。小山を批判的に論じた論文著作に Dale T. Irvin and Akintunde E. Akinade, *The Agitated Mind of God: The Theology of Kosuke Koyama* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996) がある。

18 “Kosuke Koyama, 79, an Ecumenical Theologian, Dies,” *The New York Times*, April 1, 2009.

会副幹事、世界改革派教会連盟（WARC）会長など、様々な要職にあってエキュメニカル運動に華やかに関わった。多作で、著作を眺めると、その時々の世界の神学動向をいち早く捉え、それとの対話を通して自身の神学を形づくっていくスタイルがよく見える。代表作は邦訳された『民話の神学』を始めとして¹⁹、アジア的キリスト論を構想した『蓮世界の十字架』シリーズの『イエス・十字架にかけられた民衆』（1990年、邦訳1995年）、『イエスと神の支配』（1993年）、『聖霊の力におけるイエス』（1994年）の三部作で²⁰、今もいくつも意欲的な著作をものにして活躍中である²¹。

宋が生涯にわたってめざしたことは、東洋の文化と宗教を「身に帯びた」神学を造り出すことにあった。アジアの神学が東洋とキリスト教という二つにしっかり根を生やすためには、神学者はアジアの市井人の経験に習い、その文化的範疇をもって、アジアの「胎内」から神学を紡ぎださねばならない。意識的にアジアの現実にも身を置き、神学に人々の期待と苦しみを「受肉」させ、文法的にも宗教的にもアジアに語りかけるものにならねばならない。

宋によれば、東洋の神学者の課題は、世界とイエス・キリストによる贖罪との関係を再考することにある。欧米キリスト教は自然と神の救済の間に深い断絶を置き、自然には贖罪の力はなく、贖罪は、イエスを救世主と告白するキリスト教教会を通してのみ可能であると唱えて、救済の範囲を教会の内に限ってきた。たしかに西洋神学も、キリストの特殊啓示と別に、自然にも一般啓示という可能性を認めないわけではないが、自然啓示にはとても世界を贖罪するまでの力はなく、自然も人類の歴史もそのままでは深い罪のもとにある。キリス

19 宋泉盛『民話の神学』岸本羊一、金子啓一訳（新教出版社、1984年）[*The Tears of Lady Meng : A Parable of People's Political Theology* (Geneva, WCC, 1981)]

20 宋泉盛『イエス・十字架につけられた民衆』梶原寿監修、金子啓一他訳（新教出版社、199年）[C. S. Song, *Jesus, The Crucified People* (New York: Crossroad, 1990)]; *Jesus and the Reign of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); *Jesus in the Power of the Spirit* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

21 C. S. Song, *Tracing the Footsteps of God: Discovering What You Really Believe* (Fortress Press, Minneapolis: 2007). この著作においても宋の神学手法は従来と変わらない。創造と終末、イエスの復活、教会、死後の生命など、十項目の教理を解説する内容は、世界各地の物語と綴り合わせて、自由に読者自身に連想させる形式を踏襲する。

ト教以外の宗教はすべて偶像崇拜、神の怒りの対象でしかなく、もし人が真に救いを願うのなら、自身の罪を認め、キリストを神の子と告白して洗礼を受けて、教会に連ならなければならないと、そのように欧米宣教師はアジア人に向かって救済の排他的理解を教えてきた。だが、アジア人のキリスト教はヨーロッパ経由のキリスト教をそのまま受け入れる必要はない。東洋には東洋の心があり、われわれはそれをもって、神の普遍的な贖罪愛を理解すべきであって、自然も人間もすべては神の普遍的愛のもとにあると、宋は主張する。

宋はもともと改革長老主義の教会信仰によって育てられた生粋のプロテスタントである。だから墮落、偶像崇拜、罪、審判などのカルヴァン主義の教義には、いやというほど精通している。にもかかわらず、宋は台湾系中国人の神学者として、「人間の善性」を信頼し、自然を愛し、さまざまな真理の共存を認める東洋の寛容な精神性を無視することができないのである。もちろん東アジアにも悪を憎み、人間の本質を悪と理解もあれば、自然に対する厳しい見方もあるが、それでも東洋では対立や悪が最後の言葉ではなく、神の救済愛はアジア人の心においては、人間と自然の罪を凌駕してあまりある。そんな東洋の精神性からすれば、バルト、クレーマー、ブルンナーといったヨーロッパの新正統主義神学者の、歴史と自然に対する悲観はあまりに深く、非キリスト教世界に対して非寛容であるが、これは正さなければならない。行過ぎた悲観主義は神の豊かな愛を見失わせ、キリストにおける贖罪のわざを損ねる。欧米神学は欧米文化の言説であって、東洋の心を反映しておらず、アジア人のキリスト教は、もっと神に創造された世界に信頼し、神の愛が怒りを凌駕して恵みが審判に勝ることをもっと積極的に押し立てるべきである。そうすれば、人は、最初から自然に対して否定的な判断をせず、もっと素直に神の真実、善、高貴を、東洋文化の中に見出せるようになる。神の贖罪愛を欧米宣教師の救済史観から解放すること、そのためにもアジアの人間経験を神学資料に含めていくことが課題である。

キリストに啓示されたのと同じ聖霊が、それ以前からもアジアに働き、すべての被造世界を贖ってきたと考えれば、神学方法にコペルニクス的転換をもた

らすことになる。もしそうであれば、聖書の救済史だけに神学の根拠をもとめることも、また三位一体、キリスト論、教会、儀式、宣教など、西洋神学の主題だけを後追いする必要もなくなり、神論は言うに及ばず、終末論や救済史においても欧米の伝統的解釈から自由になれる。東洋の神学に必要なのは、聖と俗、個人と社会、宗教と政治、キリスト教徒と非キリスト教徒という西洋の二元主義を超え出ることであって、そうした転換はまたアジア神学の関心事を、狭いヨーロッパの教会史やキリスト教史に限らず、もっと豊かで広い神の世界的な救済に振り向けさせてくれる。

神の救済のわざは全世界に及び、あらゆる被造物がその救済の計画のなかに含まれ、神の救済の力はヨーロッパだけではなく、全世界に普遍的に働いてきたし、今日も働いている。文化とは、そこを通して神の救済的働きが顕わになる領域のことである。神が創造した世界は善であって、それが人間の罪によって墮落して腐敗したにもかかわらず、世界は贖罪的な神の愛を受け止めて、それを積極的に文化として表現してきた。神の啓示を文化に対立させるだけでは神学的には充分ではなく、福音は文化を超越すると唯我独尊的に繰り返すだけでもいけない。リチャード・ニーバーの類型を借用すれば、キリストは「文化に対立する」だけでも「文化を批判し変革する」だけでもなく、文化の内に受肉すると共にそれを超える「文化の完成者」である。キリストはあらゆる文化の中に聖霊を通して顕われ、人々に働きかけて文化の短所と不備をあらためさせる。キリスト教の役割は、文化を外から変革するのではなく、文化の内に宿る変革の力を聖霊の働きによって刺激することにある。神の恵みはキリスト教の独占物ではなく、あらゆる文化のなかに働いており、いかなる文化であろうと完全に神性を欠くことはなく、神の力はあらゆる文化に救いをもたらす。神の創造的で贖罪的な働きは、西洋文化に限らず、あらゆる文化に内在してきたし、今日もそうなのだ。

こうして宋は正統的キリスト教の排他主義、つまりキリスト教の絶対性と救済の独占、キリスト告白の不可欠性を退ける。イエスを救世主と告白すること

が救済の不可欠な条件という主張は、信仰者の強い信念の表われと認めたとしても、他宗教に不寛容を作り出して対話を不可能にし、アジアの文化や精神性を蔑視するならば不毛である。キリストは神の重要な啓示であるとしても、贖罪的な神の言葉としてのキリストは、キリスト教会だけではなく、他の文化や宗教にも現前する。人が「絶対なるもの」「永遠なるもの」を希求するところにはどこでも、キリストは聖霊を通して救済を啓示するのである。

宋の「宗教の神学」は、キリスト教外にも神の啓示と救済の可能性を示唆する包括主義である。又、多元的な包括主義であることも特徴的で、ヒックの多元主義とラーナーの包括主義の中間あたりに位置する。というのは、宋によれば、仏教、儒教などの東アジア宗教も独自の救済的価値をもっていて、キリスト教に従属させる仕方では諸宗教を取り扱ってはならない。こうして宋はキリスト教の啓示における顕在的キリストと、非キリスト教宗教の潜在的キリストとを互いにダイナミックに関わらせる弁証法を提案した。キリスト信仰は神の神秘を理解する唯一のものではなく、また他宗教を抑圧することがあってもならない。キリストの信仰はいわば「焦点」であって、そこから歴史を解釈し、非キリスト教文化においても神に応答する力を得ることが可能である。キリスト教以外の諸宗教は、「福音を理解するための下準備」ではないし、キリスト教会の宣教を待って道を備える脇役でもない。神の贖罪的愛は他宗教にも現前し、人はそれぞれ固有の文化とそれが培ってきた宗教性において救済される。仏教も儒教も各々宇宙の「絶対なるもの」、神の現実に対する真摯で個別的な応答である。宗教は客観的にあれこれ優劣・是非を論じることはできず、それぞれの文化価値によって評価されるものである。

『信じる心・物語神学への招待』(1999年)²²のなかで宋は、生命、希望、信仰、愛などのキリスト教の中核概念を、アジアの民衆物語に相関させて探求を試みたが、そこで活用されたのは、台湾の市場やパレスチナの占領地の文脈と仏教や儒教の物語だった。宋の神学上の確信は、イエス・キリストに受肉して

22 See C. S. Song, *The Believing Hearts: An Invitation to Story Theology* (Fortress, Minneapolis: 1999).

聖書に証しされた恩寵の神は、この世の貧しい者を通して知られる神ということにある。この確信をもって、いわば「下からの」神学を試みた彼は、恩寵で始まる神の物語が常に人間の物語となって語られ、もし物語が受肉したキリストの光のもとにあるならば、それはまずもって権力から排除された者、不正義な経済制度、人種主義、性差別によって抑圧された人々の物語として浮かび上がってくるはずだと、考えたのである。

宋がイメージする教会とは既成権力を疑い、その偶像崇拜を批判する教会であって、これはプロテスタント宗教改革の伝統を継承する人々にあっては当然とされるべきことがらである。アジアの文脈における解放の主題をもって展開する物語神学者、キリスト教とアジアとを繋ぐ宋の「文化内化」の神学方法^{インカルチュレーション}は、「物語」を活用するということであり、「物語の神学」はアジア系アメリカ神学^{ストーリー・セオロジー}の、とくに解放主義の潮流に顕著に見られる手法である²³。アジア系アメリカ神学は、伝統的西洋神学が「過度に合理主義的で想像力を欠く」と挑戦し、「物語」の使用と民衆経験を神学資料にすることを特徴にする。アジア系アメリカ人にとって、物語はアジア文化の固有な一部であって、アジア系アメリカ神学は、アジア系共同体の周縁性、寄留性、苦難、解放の経験について語ろうと試み、そうした人々の生の声に聞くこと、しかもそのときに共感と想像力を働かすことが、神学を創るときに大切であることを強調する。そのように共感的想像力を神学者が抱いて物語に聞こうとすると、奥に隠れていた深い真理に到達するのであって、そうした想像力を宋は「第三の眼」^{ザ・サード・アイ}と呼んだ。それが神学者の「頭」に「心」を備えてくれるというのである。

アジアの文化神学はオリエンタリズムか？

小山や宋の言説は、体系的でもないし内容も横滑りすることがしばしばあるから、もし欧米神学の基準に照らすならば、決して論理的とはいえない。しか

23 Seung Al Yang, "Asian Americans," in Miguel A. De La Torre ed., *Handbook of U.S. Theologies of Liberation* (St. Louis, Missouri, Chalice Press, 2004) p. 178.

しそれが反面、アメリカの読者には面白さとなる。欧米の神学なら数行に渡って論旨を展開しなければならないところを、たったひとつのセンテンスで、つまり「俳句」的な東洋的技法で終わらせてしまう。だからその論旨の続き具合を自分で、しばし止まって、考えてみなければならなくなる。なぜ、そんなことが言えるのか。これがときとして思いがけない連想を生み出し、行間を読み取るのが面白い言語ゲームになる。理論的な整合性はなにも体系的省察だけを必要とするわけではないと考える小山や宋の独特性は、アジアの象徴やイメージを駆使して、意外性を生み出させる点にある。その意味ではチャールズ・ハーツホーンがいうように²⁴、神のアイデアは論理や分析ではなく、感情や実際の生活の形式をとって、人間の意識に生き生きと到達するものと言えるのかもしれない。

たとえば、先に触れた宋のキリスト論三部作は全巻で 900 頁ほどにもなる大作だが、ここには伝統的な神学におけるキリスト論のさまざまな論点はほとんど登場しない。キリストを論じるというのであれば、近年の聖書学や神学で大きな争点になった福音書の史的イエス問題に触れなければならないが、その議論はほとんどないし、イエスの復活を現代的にどう解釈するか議論もない。古代教父から中世、そして近代にいたるキリスト論の論争史に解説を加えることもなければ、イエスの神人両性を論じることもまったくない。実際、邦訳された第一部『イエス・十字架につけられた民衆』のどの頁を開いても、読者は教会説教や講話を読んでいるといった印象で、熱をこめて語っているとの思いは生まれるものの、緻密に論理を組み立てているとは到底思えない。それは、宋に知識や力量がないからというよりも、あえて意図的にそうした論理にこだわらないという構えが宋にあるからである。つまり彼は、学術的な聖書学や、純粹に形而上学的な教理学をもちこむことは、アジアの文脈には百害あって一利なしと考えている。それはなぜか。「ものごとの背後に「実体」を想定する、概念的で理性的な認識とは対照的に、アジア人、とくに中国人と日本人の間に

24 Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (Albany: State University of New York Press, 1996) p. 2.

は、直感的にものごとを把握するという方法があり」²⁵、禅宗の「悟り」はそうした直感的方法の典型であって、それを尊重すべきだというのである²⁶。

だが、両者のアジア文化の神学には戸惑いがおこる。それは、小山や宋といったアジア神学第一世代の言説は、アメリカ人が頭の中に描いたエキゾチックな「東洋」の文化イメージを強化するだけに終わるのではないか、オリエンタリズムを満足させるだけではないか、という疑問である。いわゆるアジア神学者が、アジアの教会やキリスト教に根を下ろしているかという、これは疑わしく、アメリカに向けたアジア的香りの神学者といったものでしかないのではないか。

もともと、「オリエンタリズム」は、欧米に流行した東洋趣味の文学や芸術を示す用語であったが、しかしエドワード・サイードが『オリエンタリズム』を刊行して、この用語を、欧米人がもったオリент世界へのステロタイプな思考と、それを通した支配様式と定義したことから、俄然、新しい視点を得るようになった。サイードによれば、西洋人はオリент、すなわち東洋を、自身とは正反対の「他者」と捉え、世界をキリスト教西洋と非キリスト教東洋と「二項対立的」に割り切ることで、前者による後者の植民地支配を正当化した。東洋的なものの一切を曖昧模糊、非合理、奇矯、後進的とレッテルを張り、結局のところ西洋人には理解しえないもの、いや、それ以上に東洋的なものは欧米に敵対的で罪悪的であると、あらゆる負の符号を押しつけて文化的にも支配を貫徹した。その意味ではキリスト教の宣教師は、異教主義の忌まわしい虜になっているオリентを、開明的で進歩的な西洋キリスト教でもって救済するという構図を疑問なく推し進めることができた、というのである。

たしかに小山も宋も、そうした宣教の歴史を批判し、欧米宣教師の上からの、

25 Song, *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Attempt* (Madras: Christian Literature Society, 1975; Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1977) pp. 62.

26 宋のアジア的キリスト論の批判的解説については、Peter C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making* (Orbis Books, 2003) のうち、「中国人の顔をもつイエス」の章を参照せよ。宋の「アジア的な直感思考」と「ヨーロッパ的なロゴス思考」の差異についてはシリーズの第二作、*Jesus and the Reign of God* の序論 (x-xii 頁) を見よ。

ときにはアジアを見下すような福音解釈の押し付けを覆そうとした。そして西洋列強による植民地化、それと歩調を合わせたキリスト教伝道が、アジアの固有な文化を無視、ないし破壊したことを批判的にえぐりだし、神学にアジア人がもつ考え方や感情、文化一般の回復を提唱した。小山の『水牛の神学』や『時速5キロの神』²⁷、宋の『第三の目の神学』や『キリスト教宣教の再建』『民話の神学』もアジアの文化を積極的に再解釈した労作で、その意味では「コンテクトの神学」、神学の「文化内化」^{インカルチュレーション}の先駆けとも言ってよく、それらはいずれもが神学言説のヨーロッパ中心主義を批判的に乗り越えて、アジア文化を肯定的に位置付けようとする試みである。両者はアジアの民謡、物語、伝説、演劇、詩、格言などを積極的に活用して物語を綴り、いずれもがアジアの市井人の生活を描いて、それを聖書の物語と織り合わせる。たしかにこうした解釈学的視点は評価できる。しかし、東洋の精神はこう、西洋的なものの見方はこうと、両者を二つの異なった「本質」と区分し、前者を積極的に論じて後者を正すというのは、あまりに平面的な「オリエンタリズムの裏返し」ではないのか²⁸。煎じつめて言えば、小山も宋も西洋キリスト教のヘゲモニーに対抗しながらも、西洋的なものをステロタイプ化し、それに東洋的なものを対置するという「二項対立主義」と「本質主義」の罫を逃れていないのではないか。アラン・トールンスは小山や宋を始め、アジア神学の反西洋的言辞に「微妙にナルシズムを嗅ぎ取」って、かれらがもっぱら欧米を舞台にして欧米人に向かって自らを際立たせている現実を指摘し、そうした言説も「結局のところ、西洋によって規定され、西洋に向かって語られる」ものでしかないと指摘した。たしかに小山の代表作『水牛の神学』の表紙は、タイの農村部ではすでに農耕用トラクターが当たり前なのに、水牛に相変わらず荷物を引かせ、宋の『第三の目の神学』も、わら傘の農民が牛をのんびり追い立てている絵といった具合であ

27 『時速5キロの神』既出、[Kosuke Koyama, *Three Mile and Hour God: Biblical Reflections* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1980)]

28 アジアもまた「西洋」をステロタイプ化する誘惑から逃れられていない。See Ian Buruma and Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies* (New York: Penguin Press, 2004).

る。かつて筆者はアメリカ留学中の70年代末、日本滞在が長いというアメリカ人宣教師が、日本を紹介する催しのなかで、人糞桶を乗せた牛車が町中を行く風景や芸者の半裸姿を得々としてスクリーン上に映し出す場面に出くわして辟易したことがあった。肥桶も外国人相手の芸者のヌードも戦争後直後の貧しさの中では当たり前だったろうが、それらはすでに姿を消して久しく、アメリカ人の頭の中にしかないエキゾシズムを満足させるだけのものだった。

いや、エキゾチックなオリエントの強化以上に大きな疑問符がつくのは、両者、とりわけ小山における解放性の欠如である。小山も後期には民衆神学などの解放主義に言及するが²⁹、やはりパンチに欠けていて、いまいちの観があり、プラクシスの要素が少ないことも気にかかる。両者の「西洋的なもの」と「東洋的なもの」を織り合わせた文化神学は、神の知識を、通俗的な文明評論に落ち込ませる危険があり、プラクシスを欠いた神学はアカデミックな知的満足をもたらす観念作業となる。たとえば小山のように、「富士山」と「シナイ山」を足して二で割り、両者を統合するものとして「キリストの十字架」を語れば、それで決着がついたといえるのか。そのことはどうアジアやアメリカの抑圧された者や周縁化された集団の解放に繋がるのか。

その問いに答えるかのように、小山や宋に少し遅れてアメリカに紹介されたのが、韓国生まれの民衆神学だった。民衆神学は、アジア神学がプラクシスを抜きにしたものであってはならないこと、神学の営みは学者の頭の体操ではなく歴史社会的な行為であって、民衆の意識を覚醒させ、理論と実践の統合が重要なことを韓国の経験をもって明らかにしたのである。

29 Kosuke Koyama, "'Building the House by Righteousness': The Ecumenical Horizons of Minjung Theology." in Jung Y. Lee ed., *An Emerging Theology in World Perspective: Commentary on Korean Minjung Theology* (Mystic, CN: Twenty-Third Publications, 1988) pp. 137-152.

民衆神学のアメリカ上陸

80年代初頭のアメリカで注目を集めたアジア神学は韓国の「民衆神学」である³⁰。70年代後半から80年代にかけて、アメリカには韓国系移民の大きな浪があって、教会が次々と各地に立てられ、韓国人の学生が多数神学校に入ってきた。アメリカの韓国系教会は本国の有力な教勢を背景に、優秀な神学生を経済的にも支えて勉強させた。70年代、韓国政府は国民の積極的なアメリカへの移住政策を推し進め、やがて21世紀初頭には全米で200万人の韓国系人口を擁するまでに成長したが、アメリカの教会の積極的な後押しもあって、2007年ではカナダを含め、アメリカ各地に4000もの韓国系教会が設立されることになった。そんなわけでアメリカ国内の教会の人材養成のためにも、神学校はどこへ行っても韓国人学生で溢れかえった。その多くは福音派の信仰者だったが、中には韓国で民主化運動を経験し、民衆神学の紹介にあたった学生も少なくなく³¹、当時はラテンアメリカの解放神学がまだまだ意気軒高だったことから、貧しい者の先頭を担った韓国神学者や教会への関心はいやが上にも高まったのである。

民衆神学は七〇年代初頭、韓国の朴正熙大統領の軍事政権下で、人権の抑圧に抗議して社会的正義をもとめた広範な大衆運動を背景に誕生したユニークな

30 キリスト教アジア資料センター編『民衆の神学』（教文館、1984年）[Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, ed., *Minjung Theology: People as the Subject of History* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983)]を始めとして、アメリカで発表された民衆神学関連の書物は多い。See Jung Young Lee, ed., *An Emerging Theology in World Perspective: Commentary on Korean Minjung Theology* (Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1988); S. Arokiasamy and G. Gispert-Sauch eds., *Liberation in Asia: Theological Perspectives* (India: Gujarat Sahitya Prakash, 1987); G. H. Anderson, *Asian Voices in Christian Theology* (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1976).

31 韓国メソジスト神学大学組織神学教授チャンウォン・スー、延世大学のキリスト教社会倫理学教授ジョン・サン・ノーなどがその典型で、70年代後期からの留学生は民衆神学を取り扱った論文・著作を積極的に発表した。See Changwon Suh, *A Formation of Minjung Theology* (Seoul: Nathan Publishing, 1990); Jong Sun Noh, *Religion and Just Revolution* (New York: The Pana Press, 1984).

言説である。民衆神学を理解しようとするなら、韓国のキリスト教が独裁政権下で民主化運動を繰り広げた社会的背景をまずは知っておかねばならない。1961年、軍事クーデターによって権力を掌握した朴正熙大統領は、内政において典型的な開発独裁主義を敷いて、韓国の経済基盤の強化を最優先にし、そのため数々の人権抑圧を行って民主化運動を弾圧し、拷問や不当逮捕を含む強権政治を続けた。これに抗議して民主化運動の砦になったのがキリスト教の教会であり、その経験の中から生れたのが民衆神学だった。

民衆神学を担った代表的な神学者としては安炳茂（アン・ピョンム）、徐南同（ス・ナムドン）、玄永学（ヒュン・ヨンハク）、金容福（キム・ヨンボク）³²といった多彩な人々があげられるが、その多くがアメリカで神学教育を受けたことも民衆神学への関心を助けた。ドイツのハイデルベルク大学で学んだ安は別として、徐はアメリカ南部の名門ヴァンダービルド大学、玄はニューヨークのユニオン神学校、金はプリンストン神学校といった具合で、かれらはアメリカに多くの友人や知人がいたことに加えて、多くの民衆神学者が投獄され拷問を受け、大学から追放されて辛苦をなめているというニュースも伝わって、アメリカ国内で民衆神学への関心が高まった。民衆神学は当初、モルトマンの政治神学や、ラテンアメリカの解放神学の影響を受けていたから、民衆神学を韓国スタイルの政治神学、解放神学と言えなくもなかった。しかし民衆神学者は、軍事独裁下の開発主義に犠牲になった都市労働者や農民の権利擁護の闘いのなかで、ラテンアメリカやドイツの神学の焼き直しでは民衆の心に響かないことを強く意識し、試行錯誤を繰り返すなかで、やがて独自の言説を備えるようになった。こうして欧米の借り物ではない、民衆と苦難を共にする預言者的

32 KimYong Bock, “Minjung and Power: A Biblical and Theological Perspective on Douarchy (Servanthood).” in Nantawan Boonprasat-Lewis ed., *Revolution of Spirit: Ecumenical Theology in Global Context: Essays in Honor of Richard Shaull* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1998) pp. 215–30. 金容福は「政治的メシアニズム」と「メシアニズム的政治」を区別し、前者は支配者が統治のために使うイデオロギー、後者は民衆への奉仕というキリスト教的概念とする。金容福「メシア宗教」、『福音と世界』（1988年6月号）、同「契約に関する聖書の思想」『福音と世界』（1990年2月号）なども参考のこと。

神学、小山や宋の言説とは一味も二味も違った、アジアの政治的文脈から発信された特異な神学としての民衆神学が、アメリカ神学界に大いに注目されたのである。

民衆とは誰のことか

アメリカで民衆神学に共鳴したのは、当然のことながら、リベラルな社会進歩派の神学者たちであった。マッカフィ・ブラウンは「北アメリカ人は民衆神学から何を学べるか」を問うて³³、合衆国内の「民衆」と連帯したアメリカ神学の構築を訴え、プロセス神学者のカブは、プロセス神学と民衆神学の提携を唱えて、アメリカの神学者が政府や教会への働きかける方法を韓国の神学者から学びとる必要があることを指摘した³⁴。またハーヴェイ・コックスも、「北アメリカの民衆神学に向けて」と副題した論考のなかで³⁵、次世紀にはキリスト教人口が第一世界から第三世界にシフトする現実に触れながら、北アメリカには「市井人の信仰はあるが、民衆の神学がない」と論じ、その理由は北アメリカの神学者がダイナミックな世界の動向に無関心なまま、象牙の塔に籠って政治や文化から孤絶しているからで、その点で韓国の神学者から学ぶことが大であると結語した。いや、民衆神学に衝撃を受けたのは白人男性の神学者ばかりではなく、レティ・ラッセルのようなフェミニスト神学者や、黒人神学のロバート・デオティス、ジェームズ・コーンらも、女性や黒人マイノリティの解放的観点から、それぞれに民衆神学の営みに強い関心をもったのである³⁶。

民衆神学者が信仰の証しとして軍事独裁に激しく闘ったことを高く評価した

33 Robert McAfee Brown, "What Can North Americans Learn from Minjung Theology?" in Lee, *An Emerging Theology*, pp. 35-47.

34 John B. Cobb, "Minjung Theology and Process Theology," *Ibid.*, pp. 51-56.

35 Harvey Cox, "The Religion of Ordinary People: Toward a North American Minjung Theology," *Ibid.* pp. 109-114.

36 Letty M. Russell, "Minjung Theology in Women's Perspective," *Ibid.*, pp. 75-95.; Deotis J. Roberts, "Black Theology and Minjung Theology: Exploring Common Themes," *Ibid.*, pp. 99-105.

彼らが、一様に注目したのは民衆神学のキーワード「民衆」である。

民衆神学によれば、民衆とは「政治的に抑圧され、経済的に搾取され、文化的には疎外され、社会的には周縁に押し込められて片隅に追いやられた人々」である。民衆はマルクス主義者の社会経済的な意味での労働者階級、「プロレタリア」のことではなく、欧米的な「市民」とも同一視できない。社会学の「群集」や「大衆」とも違うし、北朝鮮のスターリン主義者が用いる集合概念としての「人民」でもない。人民は上から規定された概念だが、民衆は「下からの呼称」である。結局、神学的カテゴリーとしての「民衆」は、支配者以外の、抑圧され疎外された集団全体、言い換えれば、権力によって弾圧された全ての人々をさす。民衆は「歴史の主人公」としての役割をもつ躍動的で変革的であって、さまざまに闘いと苦しみを重ねながら、自身を解放する力を蓄積する³⁷。

この「民衆」と共に、すぐれて東アジア的として「恨」の概念も注目を浴びた。恨は不正義に対する怒りの感情、どうにもならない絶望の感覚、道徳的な矛盾の板ばさみの意識の概念であって、不満や諦念、やるせなさの深い感情として民衆間にくすぶりながらも、ついに抑えきれずに、正義の実現への起爆力になる。民衆神学者によれば、朝鮮半島の民衆は国外からは中国と日本から侵略され、国内では封建制の呪縛に下に置かれ「恨」をつのらせてきた³⁸。問題はこの民衆の恨をどう晴らすかにある。阿片のように現実から逃げて意識を麻痺させるのでも、自己憐憫に陥るのでも、憎悪の怒りに身をゆだねるのでもなく、義憤のエネルギーを自らの解放へと導く回路はどこにあるのか。

37 総じて「民衆」は分析用語として大雑把であることは多くの識者が指摘してきた。いったいこの「民衆」とは誰のことか。そのことが民衆神学の第二、第三世代によって批判され、いっそう厳密に分析されていくにはその後多くの時間を要した。

38 朝鮮民衆の「恨」に呼応する日本人の神学論考は少なくない。金子啓一「「恨の神学」への応答」『福音と世界』1982年10月号、「特集・民衆神学との対話」『福音と世界』1985年4月号（木田献一、鈴木正三、金子啓一、犬養光博、モルトマンなどの諸論を掲載）。Ishida, Manabu. "Doing Theology in Japan: The Alternative Way of Reading the Scriptures As the Book of Sacred Drama in Dialogue with Minjung Theology." *Missiology* 22 (1994): 55-63.

神学者の任務はこの「恨」を正面から受け止めることにあり、と民衆神学者は主張した。西洋神学が論じる「罪」の理解を踏襲するのではなく、恨をいかに晴らすのかを考えなければならない。罪の概念は、「上から」定義して押し付けられれば、抑圧や不正義を覆い隠して人々を慰撫するイデオロギーになる。しかし恨はそれとは異なって、韓国民衆の経験を基礎に罪の概念に批判的に「下から」対決する。

こうした民衆という課題が民衆神学の方向を決定づけるのは明らかで、民衆神学者にとって、神学とは民衆のために神の解放を実践的に省察することに他ならなかった。神学は「神学のための神学」、つまり民衆の生活から遊離した机上の空論であってはならず、意識的に民衆の恨に連帯して、社会に公平と正義をもたらそうとする言説にならねばいけない。そう考えた民衆神学者が、政治領域を含め、神の解放的福音を政治的实践のなかに試みたのは当然と言えば当然だった。

民衆神学は解放神学とほぼ等しく、出エジプト物語とイエスの十字架と復活に聖書の基礎を置いて、歴史における神の解放行為を読み取る努力を重ねた。神の概念は歴史を離れた形而上学ではあってはならず、形而上学の「神」は、永遠と今、聖と俗の二元主義、静的な存在論に堕してしまう。しかし聖書の神は哲学者の神ではなく、矛盾と緊張が渦巻く民衆の歴史のなかに自らを啓示する神であり偏った愛をもって抑圧された者を愛し、彼らを解放しようとする。教会の使命はこの神の「決意」に参加することであるが、しかし神の決意に参加するのはただキリスト教の教会だけではない。徐南同は、聖霊の働きを終末論的に再解釈して、伝統的キリスト教の境界線を踏み超え、神の聖霊は民衆の辛苦のあるところにはいずれも働き、世界を終末に向けて革新していく歴史の中に、あらゆる変革集団の内に働くと提唱した。

民衆神学者は、神の三位一体であろうとキリスト論であろうと、西洋形而上学的な論争には関心を振り向けないという方法を採用し、イエスの神はギリシャ哲学の思弁の対象としてではなく、歴史における「事件」として顕われる

と論じた。イエスの生涯も抽象的な教義の対象ではなく、民衆の解放的な「事件」としてあり、歴史的イエスは、イスラエルのアウトカーストと共に苦しんだ「苦難の僕」そのものだった。いや、徐南同によれば、イエスは民衆の媒体にすぎず、聖書に登場する多くの群集は、イエスを説明するためにそこにいるのではなく、民衆を説明するためにこそイエスが登場する。こうして徐南同は正統的なキリスト論から大きく軸足をずらした。また、徐も、重要なのはイエスを歴史のなかに据えて、当時のパレスチナで辛苦した民衆の時代状況から理解することであって、イエスという存在を、イエスを精神化して礼拝儀式的の祭壇上に祭り上げてはならず、民衆のなかで見極めるべきだ、と主張したのである。

加えて、アメリカの聖書学者の目を引き寄せたのは、安炳茂によるマルコ福音書に基づいたキリスト論であって³⁹、徐南同と民衆神学の形成に大きく貢献した新約学者の安は、マルコ福音書ほど、イエスが民衆と共に生きた事実を鮮明にするものもないと断定した。マルコ福音書はその意味で真に「民衆の福音書」であって、マルコの聖書記者は社会的に疎外された人々を「群集」（オクロス）の政治的範疇で描いた。オクロスは「ラオス」（民族）とは異なった概念で、イエスが身を置いたのはこのオクロスだったし、イエスが批判のまなざしを向けた対象は、当時のパリサイ派の宗教権威やローマの政治権力だけでなく、弟子の間に生まれつつあった権威主義だった。ギリシャ語のオクロスを韓国語で言えば「民衆」になるが、イエスは民衆の一人であって、民衆もまたイエスである。イエスと民衆が同じ範疇ならば、イエスの神も明らかに民衆の側、すなわち貧しい者、弱者の側に立つ。神は民衆を偏愛する。

安炳茂がイエスの「事件性」を強調したことからも理解できるように、民衆神学者一般に共通するのは、キリスト論においてもイエスの歴史的生きざまに着目した点である⁴⁰。伝統的な欧米神学がキリストのケリュグマに重きを置く

39 安炳茂「イエスの出来事の伝承母体」『福音と世界』（1986年7,8月号）などを参照せよ。Also see CCA, *Minjung Theology*, pp. 136-151.

40 Lee, *An Emerging Theology* に収載の安炳茂の解説を見よ。また安炳茂『民衆神学を

のに対し、民衆神学は歴史の中の「キリスト事件」を重視する。イエスがキリストとして実際に何をし、人々の間で何が起きたのか、その現実のほうが原始教会の信仰定式よりもいっそう重要であって、とりわけ十字架上のイエスの死と復活はキリスト事件の中核であり、キリスト教神学は、聖霊を通して今日もなお事件が民衆のなかで生起していることを証ししなければならないと言うのである。

ということは、民衆経験は神学上の規範になるということであって、民衆神学者は聖書の規範性を否定しないものの、聖書やキリスト教伝統だけでなく、神の解放的わざと見なしうるかぎり、一切の歴史上の出来事を「論拠点」として選択する。当然、そこには教会だけでなく、世俗的な民衆運動も他宗教や文化も含まれて、イエスの霊は民衆と今日も苦楽を共にし、死に、そして復活を繰り返す。キリスト教の宣教師がアメリカやヨーロッパから大挙して押し寄せてくる以前から、韓国には神の聖霊が注がれているのは当然で、韓国人神学者の営みは、そうした朝鮮史上に働いてきた聖霊の現実を発掘すること、韓国民の中に民衆イエスを見出すことに他ならない。

こうして「文脈化の神学」としての民衆神学は、神の救済のわざ、解放の徴しを韓国民衆のなかに見出し、民衆の恨に神学的意味を備えようと努力を重ね、その成果が、民衆的視点から韓国史を再読することだった。植民地勢力に抗する東学党革命（1894年）⁴¹、1919年3月1日の抗日独立運動、1945年8月15日の復光節の解放、李承晩の独裁に抗議する60年4月19日の学生革命など、こうした事件が神学的にも再評価されるようになったのである。

もうひとつ、アメリカ人神学者の目に新鮮に映ったのは、東アジアの民俗芸能の活用である。仮面劇、パンソリ、民衆劇、シャーマニズムや天道教など、韓国の大衆芸能は従来、宣教師の目にはおどろおどろしい異教的遺物として否定されてきたのが、民衆神学者によって、解放の潜在力を秘めているものとし

語る』（新教出版社、1992年）も参照せよ。

41 東学党のキリスト教的な再読については、池明観「東学農民革命とキリスト教」『聖書と教会』（1983年7月号）を参照のこと。

て再解釈がなされた⁴²。ニューヨークのユニオン神学校に客員教授として招かれた玄永学は、仮面劇やシャーマンの儀式に独自の解釈を施し、それらが民衆の「恨晴らし」の解放的要素を含むことを紹介した。「恨」と「断^{タン}」は実に危い緊張関係にある。しかし仮面劇や民衆劇のなかでは、諧謔、笑い、シャーマンの陶酔的儀礼を通して、人々の魂は慰撫され、それと共に権力者への批判的超越の精神を生んで、恨を「断」していくと論じて聴衆を唸らせたのである⁴³。

最後に民衆神学の教会論に短く言及しておこう。というのも、アメリカ神学界で民衆神学は、カトリックの儀礼的教会、プロテスタントの福音告知の教会という伝統的なモデルを超えて、「民衆の教会」という第三のモデルを提示したとして積極的に評価されたからである。

徐南同はヨアキム・フィオレに触れながら、「民衆教会」の概念こそが「聖霊の第三時代」の教会のイメージをもたらしと主張し、安も、民衆教会を史的イエスにもっとも忠実な教会の姿と論じた⁴⁴。徐にせよ、安にせよ、民衆神学者に共通するのは、教会は聖のヒエラルキー、巨大な建物を指すのでもなく、イエスと民衆との「事件」の現場の中で、民衆が集まっては語り、語っては闘いへと参与していく共有空間とする点である。教会は日常の闘いから身を遠ざけて、しばしの安逸を愉しむ場ではなく、民衆が主人公となる場であって、社会的身分や地位、家柄や血縁地縁のヒエラルキーによって振り回されることのない平等空間、聖と俗、牧師と信徒の垣根を取り除いた共同体である。教会は完全に対等なコミュニティとなって、いかなる社会的な区別、階層や職業や性の差別を設けない。教会は「神の国」を待望する終末論的共同体であり、メタ

42 Hong-jung, Lee. "The Minjung Behind the Folktale: An Example of Narrative Hermeneutics." *Asia Journal of Theology* Vol. 8, No. 1 (1994): 89-95.

43 東アジアの宗教性、シャーマニズムの積極的評価、仮面劇などの韓国民衆文化の論考を参照せよ。Younghak Hyun, "Minjung Theology and the Religion of Han." *East Asia Journal of Theology*, Vol. 3, No. 2 (1985): 354-359. 玄ヨンハク「苦難の僕・民衆と希望」『福音と世界』（1983年3月号）、玄ヨンハク・梶原寿「解放の神学と民衆神学との接点」『福音と世界』（1984年3月号）なども参照のこと。

44 徐南同『民衆神学の探究』（新教出版社、1989年）、同「民衆神学の方法論」『福音と世界』1983年3月号などを見よ。

ノイア（悔い改め）を通して自己を革新し、神の国を先取りする祝祭空間であって神の国の到来を人々に告げる神の砦、解放的なプラクシスを重ねて神の国に仕える預言者的コンミュニオンであると情熱的に論じたのである。

1993年、韓国では軍事独裁が終わって文民政権に替わり、韓国の近代化のスローガンが叫ばれていた60年代とは様相を異にして、70年代、80年代と韓国は奇跡的な経済成長をして「豊かな社会」へと変貌した。それと歩調を合わせて、90年代に入ると韓国教会は大衆消費社会の到来の前に、民衆神学を「古い時代」の神学として忘れ去った感があった⁴⁵。しかし民衆神学は現在、世代の交代を完了して、若い世代の人々が新しいパラダイムでもって、民衆神学の再構築に挑んでおり、民衆神学の貴重な試みと「民衆」「恨」などのユニークな概念は後述するように、アジア系アメリカ神学によって新しいコンテキストにおいて引き継がれることになるのである。

おわりに・ もうひとつのアジア系神学へ

以上、アメリカにおけるアジア神学を概観してきた。パイオニア世代の小山や宋の文化の神学はアジアの精神文化に焦点を当ててアメリカに新鮮な空気をもたらす一方、民衆神学はアメリカで誕生したのではなかったものの、ラテンアメリカの解放神学と同様、多くのファンをアメリカに輩出した。両者は、方法も関心も大きく異なって、これを「アジア神学」として一緒に括っていいか疑問になってくるほどだが、それにもかかわらず、両者にはいくつかの共通要素がある。

その大きなひとつは欧米神学、とりわけロゴス中心主義からの自立という姿勢である。欧米神学の流儀や範疇を踏襲することは長い間のアジアのキリスト教の習慣だったが、そのことはともすれば、負に働いて信仰者の中からアジア的特質を疎外してきた。アジアの神学となるためには、まずもって西洋神学を

45 「民衆神学の現在」『福音と世界』1988年11月号、石井千恵美「韓国民衆神学の動向・九〇年代に向けて」『福音と世界』（1991年2月）などを参照せよ。

批判的に超克する姿勢をもち、欧米神学一辺倒の態度を改めなければならないという自律志向が顕著である。

第二の点はアジアという「文脈」に意識的に関心を向けようとの呼びかけで、小山や宋の文化神学も韓国生まれの民衆神学も共にアジアという文脈に主として二つの領域から眼を注いだ。ひとつは文化や宗教多元の現実であり、もうひとつはアジア民衆の政治経済的な解放という課題だったものの、両者は完全に切り離されることはなく、小山や宋が解放を論じることもしばしばなく、他方、民衆神学者もさまざまな民衆の文化を取り上げた。その意味では、政治経済的抑圧と宗教文化の批判ないし評価とは別々に論じることとはできないと共に考えている。

さらに第三番目として、これらのアジア神学が伝統的な「教会中心主義」^{エクレシオ・セントリズム}とその救済史的視点を超越しようとしたことがあげられよう。教会に連なり、キリストへの信仰告白をしなければ神の救済に預かれないという教会中心の救済史観は、西洋キリスト教の歴史の延長に神の救済を置き、それ以外の諸文化、諸宗教を蒙昧、自然、偶像、罪として退けてきたが、それでは最早通用しない。両者は包括的な神学視点を求めて、これまでの教会中心主義、「キリスト単神主義」^{クリストモノイズム}を改め、歴史的イエス、ないしは「神中心主義」^{セオセントリズム}への傾斜を深めたが、とくに宋にはその傾向が著しく、民衆神学にしても史的イエスの探究とともに、聖霊に全領域的な働きを認める聖霊論が大きくクローズアップされたことにもその痕跡がうかがえる。神はヨーロッパの教会の枠のなかだけでなく、普遍的に現前するという神論や聖霊論を元にして、新しいキリスト論、諸宗教の対話、解放に向けた宣教論など、そうした神学項目の再構築を目指したのである。

とはいえ、いわゆる「アジア神学」が欧米神学から自立するのはまだまだ前途多難で、アジア神学者はたしかに一方で欧米、とりわけヨーロッパの神学概念やカテゴリーから独立しようと努力するものの、それでもなおその欧米にカテゴリーを依存せざるをえない現実がある。いったい欧米神学の役割はアジアの神学の構築にとって何なのか。どこまでそれを許容し、どこからそれと別の

道を歩むのか、そのことはまだアジア神学者には明確でない。

加えて、アジアの文脈も問題である。アジア神学は神学をアジアの文化、宗教、政治経済的な現実のなかに根付かせようと提唱したことは良しとしても、神学化する以前に、はたして神学者が本当にアジアの深みまで射程を貫き通しているかははなはだ不透明である。本稿で論じたアジア神学のパイオニア世代の聴衆はアメリカであり、小山も宋もアジア的なものを背負って、あえていえばそれを「売り」にして成功を収めた。しかし、民衆の心を真に理解しているか、アジアというコンテクストを「救済論的な深み」（ピエリス）にまで理解しているかどうかは、どれほど神学がコミュニティに根付くかに懸かる。さて、80年代以降、保守、進歩主義を問わず、焦点となったのは神学とコミュニティの関係だったが、そうした時代的な関心を背景にして、神学の聴衆をアカデミズムとは別の場所に求めたアジア神学の営みが始まった。それがアメリカのアジア人コミュニティの中から誕生した「アジア系アメリカ」神学である。アジア系アメリカ神学は、アジアの文化神学とは異なった別個の課題をもち、ある意味ではアジア神学を越えてアイデンティティを確立しようとする。アメリカのアジア系市民の神学は、文化や精神性の面でアジアの影響を受けているから、アメリカで活躍する小山神学者のアジア文化の神学言説と無縁ではない。しかし視点においても、主題においても、文脈においても、そうしたアジア神学とは方法と対象を違えている。小山にしても宋にしても、その語りかける対象はアメリカの学会や教会、あえていえば主流の白人層なのだが、次回に取り上げるアジア系神学はアジア系市民の必要に答えて創造されたという独自のコンテクストをもつ言説なのである。

（以下、次号）